



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 7.1, año 2022

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 1-20 Kant: los cuatro momentos de la libertad moral
Jacinto Rivera de Rosales
DOI 10.7203/REK.7.1.21481
- 21-42 Impenetrabilidad y riqueza: dos falacias en contra del conceptualismo kantiano
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.7.1.21969
- 43-74 La función cognitiva de las ideas estéticas en Kant
Matías Oroño
DOI 10.7203/REK.7.1.20883
- 75-83 La naturaleza racional en el pensamiento de Kant
Dulce María Granja Castro
DOI 10.7203/REK.7.1.23681

El autor y sus críticos

- 84-85 Presentación al comentario colectivo del libro de Rogelio Rovira: *Kant y el cristianismo*
Óscar Cubo Ugarte
DOI 10.7203/REK.7.1.24168
- 86-104 La religión moral o el cristianismo sin Cristo
Juan José García Norro
DOI 10.7203/REK.7.1.23661
- 105-124 Entre moral y religión: sobre el sentido de la fe racional en Kant
Ana Marta González
DOI 10.7203/REK.7.1.23650

- 125-145 Autoengaño y conciencia moral. Comentario crítico a *Kant y el cristianismo* de Rogelio Rovira
Rafael Reyna Fortes
DOI 10.7203/REK.7.1.23710
- 146-168 El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant
Leonardo Rodríguez Duplá
DOI 10.7203/REK.7.1.21962
- 169-190 Como en un espejo. Kant, Vaihinger y la teoría de las ficciones: una nota al pie de la obra de Rogelio Rovira *Kant y el cristianismo*
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.7.1.23703
- 191-252 Una vez más sobre Kant y el cristianismo. Respuestas y comentarios a las observaciones de mis amigos críticos
Rogelio Rovira
DOI 10.7203/REK.7.1.24151

Resenciones

- 253-258 Onora O'Neill: *Justicia a través de las fronteras. ¿De quién son las obligaciones?*. Madrid, Avarigani Editores, 2019, pp. 433. ISBN: 978-84-948740-4-8
Sonsoles Ginestal Calvo
DOI 10.7203/REK.7.1.23018
- 259-263 Jesús Conil; Sergio Sevilla: *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*. Barcelona, Malpaso, 2021, pp. 288. ISBN: 978-84-178930-7-1
Daniel Sanromán Alias
DOI 10.7203/REK.7.1.23688
- 264-270 Kenneth Westphal: *Kant's Critical Epistemology. Why Epistemology Must Consider Judgment First*. Nueva York, Routledge, 2020, 369 pp. ISBN: 978-3-86539-290-9
Carlos Schoof Alvarez
DOI 10.7203/REK.7.1.24027

Eventos y normas para autores

- 271-273 V Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
DOI 10.7203/REK.7.1.24280
- 274-281 Normas de edición
DOI 10.7203/REK.7.1.24169



El autor y sus críticos

La religión moral o el cristianismo sin Cristo

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO¹

Resumen

Se plantean algunas objeciones y matizaciones a la exposición de la religión moral que realiza Rovira en su libro *Kant y el cristianismo*. Se hace hincapié en la dificultad de entender la *relación* entre el individuo fenoménico y la voluntad nouménica, indispensable para concebir la vida moral. Se señala, asimismo, una interpretación consecuencialista posible de la ética kantiana no considerada por Rovira. Igualmente, se critica su valioso intento de dar acogida en el formalismo moral al mandamiento cristiano del amor. Por último, se sugiere que la aceptación por parte de Kant del mal originario desempeña una función similar a los postulados de la razón práctica.

Palabras clave: Kant, cristianismo, Rovira, mal originario, mandamiento del amor

Moral Religion or Christianity without Christ

Abstract

Some objections and nuances are raised to Rovira's exposition of moral religion in his book *Kant and Christianity*. Emphasis is placed on the difficulty of understanding the relationship between the phenomenal individual and the noumenal will, which is indispensable for conceiving moral life. The paper also points out a possible consequentialist interpretation of Kantian ethics not considered by Rovira. In addition, it criticises his valuable attempt to shelter the Christian commandment of love in moral formalism. Finally, it is suggested that Kant's acceptance of the original evil plays a similar role to the postulates of practical reason.

Keywords: Kant, Christianity, Rovira, original evil, commandment of love

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: jjgnorro@ucm.es.

1. El papel del cristianismo en el formalismo moral

Uno está tentado a decir que, a primera vista, la filosofía kantiana es el esfuerzo más firme realizado por desmentir a Pablo de Tarso cuando, con un derroche de elocuencia, el apóstol de los gentiles afirma, dirigiéndose a sus discípulos de Corintio, que “si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana, estáis todavía en vuestros pecados” (1 Cor 15, 18). A diferencia del más pequeño de los apóstoles, Kant, al reducir la religión a los límites de la mera razón, pretende haber logrado una fundamentación no heterónoma de la moral, sin subordinarla a la creencia en Dios y totalmente aparte de la encarnación y resurrección de Cristo. De acuerdo con Kant, ni el origen y la determinación del deber moral, ni la fuente de su fuerza coercitiva y la recompensa de lo justo, como tampoco la posibilidad del cumplimiento de la ley, dependen de la religión cristiana ni de ninguna otra creencia religiosa. Ahora bien, esta autonomía filosófica no supone en modo alguno una indiferencia teórica hacia la religión, ni siquiera hacia la religión cristiana. Entre otras cosas, el libro de Rovira muestra que el autor de la *Crítica de la razón pura* llevó a cabo una profunda y continuada reflexión sobre el cristianismo. Si en algún momento se pudo sostener que, sin Hume, y acaso también sin Rousseau, no habría existido Kant, con mayor razón aún se podría aseverar que tampoco sin Cristo y el desarrollo doctrinal de los Padres de la Iglesia se habría elaborado el idealismo trascendental ni la ética formal.

Nunca sabremos cuál fue la auténtica actitud de Kant ante Cristo ni la sinceridad de su confesión religiosa. En el fondo, esta cuestión carece de importancia, pues se mantiene en el terreno de las habladurías, ya que no disponemos de medios para ofrecer una respuesta suficientemente razonada que zanje la cuestión. Asimismo, nada apunta a que investigaciones futuras colmenen esta laguna de nuestro conocimiento. Lo esencial, por tanto, a este respecto, son los textos mismos de Kant para establecer en qué medida el cristianismo constituye una clave hermenéutica indispensable para su esclarecimiento, además de un motivo más de reflexión que les dio origen, ya que Kant se vio obligado a menudo a enfrentarse a cuestiones que solo en una sociedad culturalmente cristiana se suscitan. Como filósofo no pudo, si es que alguna vez sintió este deseo, abstraerse del cristianismo, de filosofar como si Jesús no hubiese nacido y se hubiese fundado una iglesia a partir de su predicación. Si la revolución francesa era un *dato* incuestionable del que el filósofo debía ocuparse a finales del siglo XVIII, con mucha mayor razón la

vigencia del cristianismo era un hecho inescusable para cualquier filosofía de aquella época. En consecuencia, el modo como entendió Kant el cristianismo ha de ser una parte esencial de su pensamiento. Por otro lado, interesa asimismo analizar cómo la teología y comprensión cristiana se enriqueció con las aportaciones kantianas, al verse obligada a defenderse de *ataques* perpetrados por Kant y, sobre todo, por diferentes formas del kantismo, así como también a estudiar la recepción y acogida de algunas posiciones kantianas realizadas por diversas teologías cristianas para el enriquecimiento de la comprensión de su propia fe.

El libro de Rogelio Rovira trata principalmente del primer aspecto. Le interesa, ante todo, la filosofía de Kant en su confrontación y *asimilación* del pensamiento cristiano. Es un libro de filosofía y no de teología, en la medida en la que esta distinción pueda ser trazada.

Ya Platón se quejaba de la frustración que cualquier lector experimenta cuando su comprensión se resiente ante un pasaje especialmente difícil para él. Los lee y los relee sin encontrar las oquedades que dejen penetrar su inteligencia. En esos momentos, daría cualquier cosa por tener delante al autor para pedirle aclaraciones, en lugar del texto que, ¡ay!, se limita a decir una y otra vez lo mismo. Por fortuna, a mí se me ha dado la oportunidad de contar no solo con el texto, magníficamente escrito, sino con la promesa de que su autor responderá a aquellas aclaraciones que le formule. Paso a continuación a exponerlas en el mismo orden en el que me surgieron en la lectura seguida de la obra.

2. Religión moral y religión aplicada

Dice Rovira que la concepción que Kant se forjó del cristianismo viene condicionada por la forma en la que entendió la religión natural o religión moral —esto es, aquella que prescinde de toda revelación— pero a su vez, para construir esta religión natural se apoyó en el cristianismo (2021, p. 22). Esta es una doble afirmación que, por plausible que sea, merecería una demostración, aunque fuera sumaria. Ciertamente, hay que reconocer que Rovira intenta dar apoyo a esta convicción suya en otros lugares del libro. Y, además, habría que distinguir entre el aspecto objetivo y el subjetivo de lo afirmado. Difícilmente se puede negar que la religión natural, no solo la de Kant, sino la de otros muchos ilustrados, se encuentra en deuda con el

cristianismo en el sentido de que es una doctrina filosófica a la que difícilmente hubieran llegado sus autores de no haberse formado intelectualmente en un ambiente cristiano. Existe, por tanto, una dependencia *subjetiva*. Ahora bien, esta supeditación psicológica, por decirlo así, es compatible con una independencia objetiva, puesto que los que propugnaban distintas formas de religión natural trataban de fundarla sobre consideraciones que excluían expresamente las aportaciones del cristianismo.

Sea como fuere, lo que ahora interesa son las razones por las que Rovira descarta la existencia de un círculo vicioso en su afirmación de que la religión moral se halla condicionada por la comprensión kantiana del cristianismo y esta, a su vez, se encuentra determinada por la religión moral propuesta por Kant. Para deshacer la ilusión de circularidad, Rovira establece una analogía que a mí se me antoja insostenible.

Kant establece una distinción entre la “lógica pura”, que identifica con aquella que expone las leyes del pensar a las que está sometido todo ser racional, y la “lógica aplicada”, que es la que aplica a las leyes anteriores a los seres humanos, o sea, las adapta a las condiciones empíricas que les afectan y que la psicología, como ciencia empírica, investiga y describe (*KrV*, A53/B77). La misma distinción cabe efectuar entre la “metafísica de las costumbres”, que atañe a las leyes absolutamente universales y necesarias de la voluntad de cualquier ser racional, y la “antropología moral” cuya misión es aplicar las leyes anteriores a la peculiaridad de la voluntad humana, tal como las expone la antropología (*MS*, AA 06, 216-7). Hasta aquí la doctrina kantiana de la que bien ha hablado Rovira en otros lugares (Rovira, 2013). Esta distinción le da pie a establecer una nueva distinción, ciertamente no mencionada como tal por Kant, pero que Rovira cree que le es permitido llevar a cabo en analogía con la anterior y manteniendo, si no la letra, al menos el espíritu de la teoría crítica. En consonancia con las dos anteriores, esta distinción divide la religión en una “religión pura” y una “religión aplicada”. ¿Pero se sostiene la analogía? El mismo Rovira admite algunas diferencias. Ante todo, la religión pura no afecta como la lógica o la moral puras a todo ser racional, sino solo a todo ser racional finito. Con todo, se puede reconocer que esta diferencia no es concluyente para rechazar la proporcionalidad entre ambas distinciones porque se mantiene la diferencia entre un saber de alcance más universal y no empírico —cualquier ser racional finito— y otro menos universal y empírico como es el saber que se atiene a la naturaleza

contingentemente condicionada del ser humano, ya que la *religión pura*, consistente en la enseñanza de la razón práctica, se aplica a cualquier ser racional finito, independientemente de sus condiciones contingentes, mientras que la religión natural “manifiesta la relación de la religión *pura* con la naturaleza humana” (RGV, AA 06, 11).

Añade Rovira que, de la misma manera que para pasar de la lógica pura a la aplicada era preciso contar con la psicología, o para transitar de la metafísica de las costumbres a la antropología moral resulta indispensable servirse de la antropología, para aplicar la religión pura a las condiciones empíricas que se dan en el ser humano es preciso echar mano de otro saber que, en este caso, es el cristianismo. Así lo expresa Rovira: “el cristianismo tiene un papel análogo al que desempeña la psicología y la antropología para la respectiva constitución de la lógica aplicada y la antropología moral” (2021, p. 22). No obstante, esta analogía, a mi juicio, es muy arriesgada porque el cristianismo no es asimilable a psicología o a la antropología. En las dos analogías iniciales, se combinan dos saberes de índole diferente para construir un tercer conocimiento. Si hablamos de lógica pura, estamos ante un saber *a priori* puro y práctico que, unido a una ciencia *a posteriori*, teórica y descriptiva, la psicología, nos proporciona un nuevo conocimiento, no enteramente *a priori*, o mejor *a priori no puro* —pues requiere en parte de la experiencia— y es asimismo práctico o normativo. Es similar la situación con la que nos encontramos cuando nos fijamos en la metafísica de las costumbres: vemos un conocimiento *a priori* puro y práctico, valga la redundancia, que, en unión con la antropología, un saber empírico y teórico, produce un saber *a priori no puro* de carácter práctico (2021, p. 40). En cambio, la situación es totalmente diferente en la nueva analogía que se establece entre la religión pura y la religión aplicada. Aquí se encuentra un primer saber, sin duda *a priori*, la religión racional o moral, que contiene afirmaciones tanto prácticas como otras que, en principio, cabría calificar entre las *teóricas*, si bien estas *tesis teóricas*, los postulados de la razón práctica, son muy peculiares puesto que no son capaces de ampliar nuestro conocimiento teórico en lo más mínimo.

He aquí, pues, una primera diferencia. La religión moral, el saber que ocupa el lugar de la lógica pura o de la metafísica de las costumbres, no es un conocimiento íntegramente práctico. Y aquí no acaban las diferencias. Para obtener la religión aplicada, en expresión de Rogelio Rovira, Kant se ve

obligado a fundir la religión moral de la razón con un nuevo saber. Este nuevo conocimiento, que, en la analogía que estamos tratando, hace las veces de la psicología o de la antropología, es una religión histórica, el cristianismo. Pero, obviamente, las dos situaciones no son equiparables. En primer lugar, como ya se ha señalado, porque la religión moral, a diferencia de la lógica pura o la metafísica de las costumbres, no concierne a todo ser racional, sino solo a los seres racionales finitos. Y, en segundo lugar y más importante, porque el cristianismo no es una ciencia, al modo en el que lo pueden ser la psicología o la antropología, ni se limita al saber puramente teórico, pues junto a afirmaciones descriptivas contiene preceptos de carácter práctico. Además, y esto es lo esencial, según mi parecer, la religión aplicada no difiere del cristianismo más que como difiere una parte del todo en que se integra. Pongo un ejemplo. Para concretar o aplicar la religión moral a un ser racional finito muy determinado como es el ser humano, se precisa conocer algunos de sus rasgos más sobresalientes, entre los que destaca, sin duda, la propensión al mal, el mal originario en palabras de Kant, hallable en todo ser humano. Esta propensión es afirmada como una secuela del *pecado original* por el cristianismo. La propensión al mal no es solo una inclinación al pecado, sino una *determinación* hacia él, de forma que el ser humano, fiado en sus propias fuerzas, no puede realizar el bien. De acuerdo con el cristianismo, necesita del apoyo divino, el auxilio de la gracia, para obrar con justicia. ¿Qué conclusión obtiene Kant cuando combina la religión moral con los *datos* que el cristianismo le ofrece? Mientras que la mera religión moral le suministraba lo que necesitaba para afirmar, como postulados de la razón práctica, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana, una vez alcanzada la religión aplicada, mediante la combinación de la religión moral y la doctrina del cristianismo, Kant puede poner de manifiesto la necesidad, pongamos por caso, de la esperanza, entendida como la confianza de que Dios otorgue a cada individuo humano la fuerza adicional necesaria para vencer la propensión al mal, ínsita en el fondo de cada corazón. Ahora bien, esta conclusión obtenida gracias a la síntesis de la religión moral y la doctrina cristiana, y que es una parte de la religión aplicada, no difiere en nada de la doctrina cristiana salvo, todo lo más, en el modo en el que se la interpreta. Es como si la lógica aplicada repitiese meramente una de las afirmaciones de la psicología. En este caso, sería todavía psicología en vez de lógica aplicada. En consecuencia, en el caso de la religión no habría, propiamente, tres saberes, como ocurre con la lógica pura, la psicología y la lógica aplicada

(siendo el tercero obtenido de los dos primeros), sino meramente dos: la religión moral y la doctrina cristiana, pues la supuesta religión aplicada no sería sino una parte del cristianismo entendido de una determinada forma. De esta manera, la analogía se vuelve inasumible al no darse la proporción debida.

Tiene razón Rovira en que la concepción kantiana de la religión aplicada es una imagen parcial, y probablemente deformada, de la doctrina cristiana. Es muy apropiada la imagen del espejo cóncavo que distorsiona la parte de la realidad reflejada (Rovira, 2021, p. 34). Por ello, con buen criterio, *La religión dentro de los límites de la mera razón* fue repudiada por los censores prusianos. Frente a lo que Rovira parece insinuar, aceptando los comentarios de Kant dirigidos a la censura que él mismo cita, la obra de Kant sobre la religión sí contiene una valoración del cristianismo y no solo de la religión natural (2021, p. 23), que se obtiene, como se ha visto, por el procedimiento de admitir en la religión aplicada algunas partes de la doctrina cristiana interpretadas de una forma muy peculiar, mientras que se rechazan otras como, por ejemplo, la totalidad de la religión de la solicitud de favores (2021, p. 34) que incluye, entre otros puntos de la revelación cristiana, los referentes a la oración de petición. En definitiva, la exégesis de Kant del cristianismo se encamina a sustituir la veneración de Cristo por la parte práctica de la doctrina enseñada por Cristo (Rovira, 2021, p. 43). Así se cae en un caso más del *homo mensura*: como cualquier otra realidad, también la religión es juzgada por la razón humana. El mismo Rovira matiza sus juicios anteriores sobre la compatibilidad de la religión moral y el cristianismo en el Capítulo III de su libro.

Antes de abandonar el primer capítulo, procede un breve comentario sobre el postulado de la razón práctica que afirma la inmortalidad del alma. Cabría esperar que la inmortalidad del alma se siguiese de la necesidad implicada en el bien supremo de que cada ser racional obtenga su bien o su mal en relación con su valor moral. Sin embargo, Kant elige otro camino. Según recuerda Rovira (2021, p. 25), el bien supremo exige la moralidad o santidad, esto es, la adecuación de las actitudes fundamentales con la ley moral. Ahora bien, como Kant admite, ningún ser “perteneciente al mundo de los sentidos” es capaz de esta perfección en “ningún momento de su existencia”. Para que esta adecuación fuera perfecta se requeriría una existencia que perdurase hasta el infinito. En este punto Rovira recuerda la

objeción habitual contra esta argumentación. Si en ningún momento de una existencia finita el ser humano alcanza la santidad, no la obtendrá en una serie infinita de momentos. Con agudeza, Rovira pretende resolver esta objeción (2021, p. 25). Confieso que no entiendo su solución. Para Rovira, una existencia temporalmente finita no podría ser *plena conformidad* con la ley moral por su limitación temporal. ¿Por qué esto es así? ¿Acaso es imposible que una voluntad que existe durante un tiempo limitado sea santa, aunque durante todo el tiempo de su existencia su actitud fundamental haya sido conforme a la ley moral únicamente por respeto a la ley moral? ¿Qué añadiría un tiempo ilimitado a esa conformidad temporal con la ley moral? Además, esa ilimitación sería únicamente hacia el futuro al tratarse de una voluntad creada o habría que suponer que una existencia creada exige una dependencia en el ser, pero nunca un comienzo temporal. Y ¿por qué la existencia de una voluntad finita ha de verse como un *progreso* hacia la santidad? ¿Por qué no puede producirse la adecuación entre la actitud fundamental y la ley moral desde el principio? Aquí nada se gana si se introduce la noción de mal originario, que haría comprensible la noción de progreso moral, porque hay que recordar que estamos todavía en el terreno de la religión natural, válida para cualquier ser racional finito.

¿No ocurre, más bien, que la vida moral se juega fuera del ámbito fenoménico, que la actitud fundamental es el resultado de una decisión *realizada* en la esfera nouménica —la única donde se da la libertad— y, por tanto, sin una relación comprensible con el tiempo? Pero, entonces, el problema se agrava. Si “la vida moral no transcurre en el tiempo” (Rovira, 2021, p. 30), ¿cómo ha de entenderse el postulado de la inmortalidad como requisito de un *progreso* hacia la santidad? Y tras esta pregunta se esconde la más grave objeción que cabe llevar a cabo contra el criticismo kantiano donde, tras negar taxativamente nuestro conocimiento del noumeno, del yo racional y libre, se presupone, una y otra vez, una especie de incomprensible isomorfismo, de correspondencia biunívoca, entre el yo fenoménico y el nouménico.

Rovira concluye el Capítulo III de su libro con la afirmación tajante de que

si se prescinde de la cautela de la finalidad perseguida, el cristianismo que Kant presenta en su libro sobre la religión compendia, en efecto, una serie de tomas de

posición ante el misterio de Cristo, posturas que, desde la Antigüedad, la Iglesia ha considerado puras herejías (2021, p. 61).

A lo largo de todo este capítulo, a la vez que describe la postura de Kant acerca de los principales dogmas cristianos (Trinidad, Encarnación, Resurrección, etc.), con ingenio va identificando la herejía que, sin proponérselo, la doctrina kantiana abraza. Posiblemente el dogma principal cristiano es el que establece la doble naturaleza de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Ahora bien, ¿puede admitir la religión puesta en conceptos morales la existencia de una doble naturaleza en una sola persona? “Es evidente que la religión de la razón no puede profesar este credo” (Rovira, 2021, p. 49). De manera que es preciso que la religión moral dé otra interpretación de los dogmas cristológicos. En lo tocante al que se refiere a comprender naturaleza de Cristo, Kant adopta, según Rovira, una posición cercana al *docetismo* y también al *arrianismo*. Lo que me sorprende en este punto es que ambas “herejías”, si bien coinciden en atribuir una única naturaleza a Cristo, son diametralmente opuestas. Simplificando mucho, la primera diría que Cristo es verdadero Dios y solo aparentemente humano, de forma que quien padece y muere en la cruz es un mero *avatar*, si se me permite utilizar una terminología contemporánea. Mientras que la segunda posición, el arrianismo, mantiene que Cristo es verdadero hombre y solo divino por adopción. Kant se acerca al docetismo cuando afirma que “el arquetipo moral se ‘reviste’ de la apariencia de hombre para disimular su condición de pura idea y al mismo tiempo, fomentar su seguimiento” (Rovira, 2021, p. 52). Con esta afirmación Kant se aproxima mucho a la tesis de la divinidad de Cristo. Pero —y aquí hay una contradicción—, la divinidad de Cristo en nada ayudaría a la tarea moral impuesta al ser humano, puesto que no cabe “exigir de nosotros que nos comportemos igual que Dios” (Rovira, 2021, p. 53). Un modelo sobrehumano deja de ser un genuino modelo al volverse inimitable. En consecuencia, desde el punto de vista de la religión de la razón, hemos de pensar a Jesús como un hombre como nosotros, aunque especialmente querido por Dios por cumplir con Su voluntad, esto es, con la ley moral por respeto al deber, y no un verdadero Dios encarnado. Solo así podemos seguirlo en nuestra conducta. Sin embargo, la dificultad estriba en que Jesús no puede ser a la vez Dios encarnado —el arquetipo moral en forma sensible— y un ejemplo imitable en tanto que ser humano. ¿O sí puede ser ambas cosas simultáneamente? ¿No será acaso la necesidad de esta doble

condición la que condujo a los Padres de la Iglesia a formular el dogma cristológico de la unidad de dos naturalezas en una única persona?

3. Dos sentidos de la expresión *filosofía cristiana*

Antes de abandonar los prolegómenos del libro, me permito un comentario totalmente menor. Muchos son los sentidos en los que se ha empleado la expresión *filosofía cristiana*. Rovira señala dos, posiblemente los más usuales. Según su criterio, se denomina cristiana a cualquier filosofía influenciada por la doctrina cristiana. Aunque sea una filosofía contraria al cristianismo, una filosofía admite el adjetivo de cristiana si se tienen razones para pensar que sin el pensamiento cristiano esta filosofía no habría visto la luz. Es difícil negar que este es el caso del criticismo kantiano. “Kant debe al cristianismo un importante acervo de verdades sobre las que meditar” (Rovira, 2021, p. 68). El libro de Kant sobre la religión es un buen ejemplo de esta deuda, como muestra Rovira suficientemente. Queda, en cualquier caso, por medir hasta qué punto la meditación kantiana sobre estas verdades cristianas le aparta de la interpretación habitual de la doctrina de Cristo. Sea como fuere, hay otro sentido de *filosofía cristiana*. Si, en un primer sentido, es cristiana toda filosofía que ha experimentado el influjo del cristianismo, en este segundo se califica como cristiana toda filosofía que influye en el cristianismo, que proporciona el entramado conceptual que hace posible pensar filosóficamente y teológicamente el cristianismo. Así entendido, el platonismo es, sin duda, *filosofía cristiana* y otro tanto también cabría decir, por ejemplo, del estoicismo. Sería sumamente de agradecer que Rogelio Rovira se animase a escribir un segundo libro que titulase *El cristianismo y Kant*, donde rastrease la influencia kantiana en la teología cristiana pues, como él mismo declara: “acaso el cristianismo deba por su parte a Kant uno de los más grandes y geniales esfuerzos por entender filosóficamente ciertas verdades que forman parte de su fe” (2021, p. 68).

Para fundamentar la distinción entre los dos sentidos de la expresión *filosofía cristiana*, Rovira cita un pasaje de la Encíclica del pontífice Juan Pablo II, *Fides et ratio*: “Cuando se habla de filosofía cristiana, se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (2021, 68, nota 2). Es claro que aquí se está considerando el primero de los dos sentidos distinguidos. Sin embargo, la llamada a la nota en el cuerpo del

texto se encuentra después de haber expuesto el segundo sentido. La intención de la nota parece que es, sin duda, justificar que pueda llamarse a Kant filósofo cristiano no tanto por haber vivificado su pensamiento en fuentes cristianas, como por haber ayudado a entender filosóficamente el cristianismo. Se diría que ha volado el número de la nota a un lugar inapropiado.

4. Kant y el mandamiento del amor

No es desatinado sostener que la primera afirmación cristiana es la que identifica a Dios con el Amor y, en consecuencia, pide a cada cristiano que ame a Dios, que le ha amado primero, y al prójimo como se ama a sí mismo (1 Jn 4, 7-8). Y, sin embargo, nada parece más lejano del formalismo moral que el precepto del amor universal, a pesar de la reiterada pretensión de Kant de que el deber moral no se opone a la ley del amor. Se siente de entrada la propensión a dar la razón a Schopenhauer cuando califica la posición de Kant como “apoteosis del desamor” (Rovira, 2021, p. 78). Rovira no esquiva la cuestión y, con erudición y una inteligente interpretación de los textos, muestra que la posición kantiana es mucho más matizada de lo que el juicio inmisericorde de Schopenhauer puede dar a entender. Ciertamente, Kant cree que el amor patológico, por seguir su terminología, no puede ser objeto de mandato, pues nadie está obligado a lo que no se encuentra en su mano realizar y no somos capaces de regir nuestros sentimientos directamente con nuestra voluntad. Lo que el precepto de Jesús afirma es entonces, según Kant, la obligatoriedad de un amor práctico (*GMS*, AA 04, 399). Ahora bien, este *amor práctico* no es solamente obrar como si hubiera también amor patológico, comportarse con el prójimo como si se le amase. Para comprender esta falta de equivalencia, Rovira persigue dentro de la obra kantiana los distintos usos que hace su autor de la expresión *amor práctico*. Reconozco que, gracias a estos análisis, muy originales en sí mismos, se ha producido un innegable avance en la hermenéutica kantiana. Sin embargo, no estoy tan seguro de que ellos autoricen a afirmar, como hace Rovira, que

la ética kantiana del deber, cuando se la considera con las precisiones que ofrece su forma definitiva, que incluye no solo su fundamentación, sino su entero sistema, está lejos de ser la antítesis de la moral cristiana. Se presenta, antes bien, como una interpretación posible –discutible, es verdad, en cuanto tal, pero profunda y rica en

matices— del ideal cristiano del amor a Dios y al prójimo como forma suprema de vida (2021, pp. 98-99).

Sin poder entrar en los detalles de la argumentación, creo que lo esencial del intento de compaginar la ética formal y el mandamiento del amor consiste en profundizar en las razones por las que Kant sugiere que su ética del deber precisa del amor. Parece que en dos aspectos se produce esta dependencia. Por un lado, “el amor al prójimo [...] es una de las condiciones subjetivas del ánimo que hacen posible que se nos revele la fuerza coercitiva del deber (2021, p. 85). Dicho de otra forma, es una condición necesaria para que “el agente moral sea afectado por la ley moral” (2021, p. 96). Por otro lado, y esta es la segunda función que Kant atribuye al amor al prójimo en su cristianismo puesto en conceptos morales, gracias a este sentimiento compasivo “el deber puede llegar a ser motivo de nuestro obrar” (2021, p. 85). Ilustra esta segunda función del amor en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres* que, junto a otros lugares, cita Rovira:

Así, pues, es un deber no eludir, sino buscar, los lugares donde se encuentran los pobres privados de lo necesario, no huir de los cuartos de los enfermos o de las cárceles para deudores, con el fin de evitar la dolorosa simpatía que no cabe reprimir, pues este es uno de los impulsos que la naturaleza nos ha dado para hacer lo que la representación del deber por sí mismo no lograría (*MS*, AA 06, 457).

Salta, pues, a la vista de estos pasajes, que el amor mantiene en la religión moral un puesto singular e irremplazable. Con todo, no cabe evitar preguntarse si las dos funciones reconocidas por Kant al amor al prójimo son compatibles con su ética del deber. Para estar en disposición de aceptar esta compatibilidad habría que aclarar, en primer lugar, por qué se dice que la coerción del deber solo se vuelve manifiesta en un sujeto que, entre otras condiciones, esté afectado por el amor. No es evidente que exista este vínculo entre el amor al prójimo y la conciencia del deber. Es más, parece que un planteamiento como este se acerca peligrosamente a una concepción material de la ética, pues induce a pensar que es el sentimiento de compasión, del que hablaba con profusión la filosofía inglesa, lo que abre la puerta del conocimiento moral que, en ese caso, sería puramente *a posteriori*. Algo semejante acontece con la segunda razón de la indispensabilidad del amor,

como acicate imprescindible del obrar moral. Si así fuera, costaría mucho trabajo probar que quien obra movido por la compasión actúa no solo conforme al deber, sino también por respeto al deber, ya que, en palabras de Kant citadas hace un momento, el amor es “uno de los impulsos que la naturaleza nos ha dado para hacer lo que la representación del deber por sí mismo no lograría” (MS, AA 06, 457). Creo que el mismo Rovira es consciente de estas dos dificultades porque, en otro capítulo de su libro, aquel en el que analiza la oración del Padre Nuestro, escribe: “Y en este punto cabría preguntarse si la concepción ética del filósofo no excluye que un estado sentimental sea el fundamento del reconocimiento de un deber, y aun motor necesario para su observancia” (2021, p. 129).

Ahora bien, incluso aunque la ética del deber acogiese amigablemente la necesidad del amor al prójimo como Kant parece sugerir, quedaría todavía pendiente una última cuestión. Y es que, en esta perspectiva, el amor al prójimo —y el amor a Dios— tendrían valor solo como *medios* del cumplimiento del deber, en vez de por sí mismos. “En esto estriba, pues, algo de lo más ‘esencial y excelente’ de la doctrina de Cristo, a saber, en haber promovido ‘el amor para la tarea del cumplimiento del deber’” (KpV, AA 05, 83). Hay que reconocer que estamos muy lejos de la doctrina cristiana pues ¿no declaró enfáticamente Pablo que “aunque repartiera todos mis bienes para alimentar a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha” (1 Cor 13, 3)? Es como si para el cristiano amar fuera el genuino deber y el cumplimiento del deber fuese un medio necesario para amar, mientras que Kant invierte la relación de medio a fin, y sitúa el amor como un medio, muy eficaz acaso indispensable, para el cumplimiento del deber, único fin en sí mismo que reconoce. La comparación entre Agustín y Kant con la que Rovira termina este capítulo es sumamente interesante, pero, en mi opinión, no contrasta suficientemente ambas posiciones buscando una cierta conciliación.

5. Kant y la epístola a los romanos

La última parte de la obra, que lleva el sugerente título de “Kant, lector de la *Carta a los romanos*”, está dedicada a la interpretación de la recepción kantiana de Pablo de Tarso. Se muestra aquí en toda su fuerza la capacidad explicativa de Rovira de ciertos textos francamente difíciles de Kant. Contiene tres capítulos. El primero critica la interpretación consecuencialista

de la ética kantiana iniciada por Stuart Mill y continuada en nuestra época por diversos autores de gran renombre. Los dos siguientes capítulos están íntimamente conectados entre sí. Se ocupan de dos puntos capitales de la teología paulina y su recepción en meros conceptos morales por parte de Kant: la idea de la maldad *innata* de todo ser humano (pecado original) y la justificación del género humano mediante la redención de Cristo. Me limitaré a plantear algunas preguntas en cada uno de estos capítulos.

Tomando pie y título en un versículo paulino de la Carta a los romanos, “¿por qué no hacer el mal para que venga el bien?”, Rovira ofrece razones muy convincentes para entender tanto a Pablo como a Kant como autores no consecuencialistas. Sin embargo, aunque parece obvio lo disparatado de una lectura *utilitarista* de la moral del deber de Kant (“la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma” [GMS, AA 04, 394]), queda pendiente una cuestión de la que, a mi juicio, Rovira no se ocupa convenientemente. Cabe exponerla de manera breve si se recurre a la conocida distinción entre el utilitarismo de la regla y el utilitarismo de la acción. Se puede describir la posición consecuencialista como aquella que considera conforme al deber y, por tanto, moralmente buena, la acción factible para un agente moral en un momento dado que produce las mejores consecuencias posibles en esas circunstancias. Hay que añadir que, para comparar y valorar los conjuntos de consecuencias posibles, se puede emplear cualquier criterio —el placer, la riqueza, la belleza, el conocimiento, etc.— salvo un criterio moral. Si se mantiene el ejemplo borgesiano recordado por Rovira, la traición de Judas a su Maestro trajo consigo una sobreabundancia de Gracia, o sea, un mundo mucho mejor que el anterior, como reconoce la expresión litúrgica *felix culpa*. Por consiguiente, el beso de Judas fue una acción debida desde el punto de vista consecuencialista. Nos apartaríamos de esta concepción ética si dijéramos que el mundo tras la traición no es mejor que el mundo antes de la infidelidad del apóstol ecónomo porque el universo, tras esta vileza, además de contener el bien de la sobreabundancia de la Gracia, sufre una mácula que lo afea irremisiblemente como es la felonía de Judas. En esta consideración se ha tomado en cuenta un valor moral para calibrar y jerarquizar los estados de cosas que se siguen de una supuesta acción, mientras que el consecuencialismo exige que quede descartada cualquier consideración ética para sopesar los resultados de la acción. En la

perspectiva consecuencialista, solo se admite el aspecto moral para valorar la acción acometida, no para evaluar las consecuencias de esa acción.

¿Cómo defender que la ética kantiana es consecuencialista a pesar de las múltiples declaraciones de Kant en contra de esta postura ética? Básicamente hay dos modos de hacerlo. Una primera manera consiste en una especie de juego de malabarismo verbal. Viene a decir que naturalmente nunca es lícito hacer el mal —lo contrario al deber— para que venga el bien, pero que esto que se acaba de decir no equivale a una declaración de *absolutismo moral*, una afirmación de que hay ciertos tipos de acciones que jamás pueden realizarse porque nunca son moralmente lícitas. Para un consecuencialista, no hay tales acciones siempre moralmente indebidas, no hay absolutos morales. Una acción es conforme al deber solo si produce los mejores resultados posibles y contraria al deber en caso contrario. Una mentira que evita un crimen no es una acción contraria al deber, sino conforme a él, ya que la conformidad con el deber queda definida por los resultados que produce. Así entendida, la máxima paulina de no hacer el mal para que venga el bien no es sino una mera tautología, pues negarla es incurrir en una contradicción, ya que resulta de todo punto imposible realizar el mal —una acción contraria al deber— que produzca el mejor resultado posible, pues sería tanto como llevar a cabo una acción que es simultáneamente conforme y disconforme con el deber, cuando este queda definido como la acción que trae consigo las mejores consecuencias. *No hacer el mal para que venga el bien* no es un precepto ético, sino el enunciado de una imposibilidad lógica. De esta interpretación consecuencialista de Kant se ocupa Rovira y muestra convincentemente sus insuficiencias. Sin embargo, hay otra interpretación del formalismo moral kantiano, también consecuencialista, no atendida por Rovira. En esta otra exégesis no se admite que en un caso concreto quepa hacer el mal (lo contrario al deber) para que se produzca un bien. No es lícito mentir para evitar un asesinato, pongamos por caso. Probablemente, el consecuencialista que así se expresa se halla íntimamente convencido de la imposibilidad de calcular los efectos de una acción determinada, de tan complejo que es el entramado de relaciones causales. Sin embargo, aunque a nivel de cada acción no rige el consecuencialismo, este aparece cuando uno se pregunta por el criterio con que se establece lo conforme y lo contrario al deber. ¿Por qué es conforme al deber decir la verdad, en vez de mentir? Para resolver esta cuestión se recurre, en esta interpretación, al consecuencialismo. Se da, así, una lectura consecuencialista

del imperativo categórico. Es imposible querer simultáneamente mentir y que todos los seres humanos puedan mentir porque si la mentira se generalizase las consecuencias de la universalización de la mentira serían catastróficas desde un punto de vista no moral; el mundo sería un lugar aún mucho peor de cómo es ahora. Esta concepción, que en ocasiones ha recibido la denominación de *consecuencialismo de la regla*, es insostenible en sí misma y, desde luego, no se compadece en absoluto con los textos de Kant que desarrollan su interpretación del imperativo categórico.

El Capítulo VIII concluye con estas palabras:

Cabe, entonces, concluir que la reflexión sobre el incontestable hecho de la universalidad del mal, señalado tan enérgicamente por el apóstol Pablo en su Carta a los romanos, ha enseñado a Kant que, dentro de los límites de la razón práctica, se encuentra nada menos que el *mysterium iniquitatis*, cuya solución no está al alcance de la razón teórica, aunque la razón en su uso práctico ha de admitirlo y tenerlo en cuenta para la inexcusable tarea que impone a todo hombre su mejoramiento moral (2021, p. 170).

Me pregunto si no es esta la descripción de un postulado de la razón práctica. Pero entonces, ¿no exige la vida moral el reconocimiento, además de los tres postulados de la razón práctica habitualmente citados, el de la existencia de Dios, el de la inmortalidad del yo y el de la libertad, de un cuarto postulado que afirme la maldad originaria de todo ser humano? ¿Acaso no se precisa el trasfondo de algo como el mal radical ínsito en la naturaleza humana para que se produzca el *fatum morale*, la conciencia de la coerción sobre nosotros del deber? ¿Puede vivir una voluntad santa la conciencia de la ley moral (*GMS*, AA 04, 414)? Si hubiese este cuarto postulado, ¿habría que decir, en consecuencia, que por razones prácticas hay que admitir la universalidad del mal en el ser humano, pero que, al ser precisamente un postulado de la razón práctica, no cabe una comprensión teórica de su posibilidad, es decir, que “al hacerla suya e incorporarla a su propia reflexión, ha tratado de justificarla racionalmente, aunque no ha podido por menos de reconocer los límites de toda explicación (Rovira, 2021, p. 170)”?

En el Capítulo IX, y a lo largo de toda la obra, como no puede ser de otra manera, Rovira insiste en el carácter nouménico del acto de voluntad libre, realizado —si cabe hablar así— fuera del tiempo. Antes que la

infracción de un precepto moral, el pecado original es un acto electivo que determina, *en adelante*, la dirección general de la voluntad que adopta la máxima universal de la anteposición de la búsqueda de la felicidad al respeto al deber. Si un acto de este tipo nos vuelve radicalmente malos, ha de ser un acto similar el que produzca un *vuelco*, una auténtica revolución, que permita que el yo nouménico haga suya la máxima suprema opuesta, la de subordinar el amor a sí mismo, que incite al cumplimiento del deber por respeto al deber. El problema aquí ya ha sido mencionado previamente y me temo que es tan inevitable como irreparable en el criticismo kantiano. Es verdad que expresiones como *tarea moral* o *progreso moral* evocan un proceso que ha de desarrollarse paulatinamente en el tiempo. Sin embargo, como subraya con acierto Rovira, esta no es la genuina concepción kantiana. El cambio de la actitud fundamental no es, de acuerdo con palabras de *La religión dentro de los límites de la mera razón* citadas por Rovira,

una *reforma* paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la actitud fundamental del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella), [...] solo mediante una especie de renacimiento, como una nueva creación y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo (RGV, AA 06, 47).

Por consiguiente, estamos ante dos actos fundamentales, dos decisiones nouménicas que establecen sendas actitudes fundamentales. Mediante la primera el hombre se hace malo, mediante la segunda el ser humano se justifica. Ahora bien, si son dos actos, mantendrán entre sí algún tipo de relación temporal. Uno vendrá *después* del otro. La misma expresión utilizada por Kant de *renacimiento* indica esta sucesión. Y, sin embargo, es completamente inapropiado predicar esta relación temporal de esos dos actos nouménicos. Pero si no hay esta relación temporal, ¿qué los distingue? Su diferente dirección, desde luego. En un uno se opta por dar primacía a la búsqueda de la felicidad propia a expensas de la ley moral que queda subordinada a este deseo; en el otro, a la inversa, el amor a sí mismo se supedita al cumplimiento del deber. ¿Esto es suficiente para diferenciarlos? ¿Cuál predomina, cuál es vigente, cuál define al ser humano? El núcleo de la dificultad estriba en que la teoría del mal radical presupone un cambio,

producido en el ámbito nouménico, a pesar de que cualquier cambio es inconcebible fuera del tiempo.

El epílogo con el que Rovira concluye su reflexión es sumamente interesante. Compendia toda su exposición del cristianismo en conceptos meramente morales de Kant con la expresión *cristianismo sin Cristo*. Con este casi oxímoron quiere subrayar que Kant concibe al “cristianismo totalmente desprovisto de la eficacia redentora de la muerte y resurrección de Cristo” (Rovira, 2021, p. 189). De acuerdo con el principio de que ningún inocente puede pagar por el culpable, queda descartada la justificación a través de los méritos de Cristo. Es mera superstición pretender ser salvado por los méritos ajenos sin que el salvado ponga ningún empeño en su mejora moral. Con todo, la lectura del epílogo suscita en mí una duda acerca de una cuestión sobre la que Rovira no se pronuncia. Es claro que Kant describe la religión de la razón, ya que su cristianismo se apoya en una fe filosófica, en vez de una fe teologal. Por ello, y esta es la tesis esencial del libro de Rovira, su *cristianismo* no es cristiano. Esto parece claro. De todas maneras, me pregunto si la insistencia de Kant en que “la redención solo puede ser obra de lo que cada hombre hace por sí mismo, y al hombre no le es lícito atribuirse más mérito moral que el que procede de él mismo” (Rovira, 2021, p. 189) no le acerca más al catolicismo que al protestantismo. Vuelvo a decirlo: bien mirada, la propuesta de Kant se encuentra en las antípodas de cualquier concepción cristiana, tanto católica como reformada, precisamente porque prescinde de la obra redentora de Cristo. Sin embargo, la ruptura de las iglesias protestantes con la iglesia de Roma se debió, entre algunas otras razones, a la diferencia de concepción de la salvación. Ambas iglesias confiesan la justificación por la fe, pues sin ella no hay cristianismo. El matiz diferenciador se encuentra en que para Lutero el ser humano se salva solo por la fe, mientras que para Roma la salvación proviene de la fe y de las obras. “No me avergüenzo del evangelio [...] pues en él se revela la justicia de Dios” (Rm 1, 16-17). Ante esta declaración paulina, cualquiera se pregunta cómo es que la justicia de Dios es una buena noticia. Ante el tribunal divino nadie puede declararse inocente. No obstante, Pablo encuentra la manera de compaginar el juicio de Cristo y la buena nueva. “El justo vivirá por su fe” (Rm 1, 16-17) porque todos son “justificados por el don de la gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús” (Rm 3, 24). En consecuencia, para Lutero el ser humano puede ser *simul justus et peccator* (Rovira, 2021, p. 180), mientras que, sin negar la redención por la fe, los católicos añaden la

necesidad de las obras. “¿De qué sirve, hermanos míos, si alguien dice que tiene fe, pero no tiene obras? ¿Acaso puede esa fe salvarlo?” (St 2, 14). Como ya se ha dicho, no cabe discutir que la religión moral de Kant es totalmente ajena a la polémica sobre la justificación que da lugar a la Reforma, pues es un cristianismo sin Cristo, si bien su insistencia en la necesidad de la mejora moral del ser humano acerca su concepción, manteniéndose siempre lejano, más a la interpretación católica que a la luterana, frente a lo que podría esperarse de su formación religiosa.

El epílogo, como el resto del libro de Rovira, muestra, en definitiva, hasta qué punto la reflexión ética de Kant se hilvana en torno a su meditación neotestamentaria, de manera que, como se insinuó antes, tampoco sin Pablo, hubiera habido Kant.

Bibliografía

Rovira, R. (2013). Kant's Division of Philosophy: An Attempt at a Systematic Reconstruction. En S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca y M. Ruffing (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, vol. 1 (pp. 715-726). Walter de Gruyter.

Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.